

観無量寿経の背後にあるもの

入 澤 崇

はじめに

『観無量寿経』（以下『観経』）の成立問題を論じるとき、本経が禅観経典のひとつであるという事実をまずおさえておかねばならない。周知のように、「観○○経」という経典名をもつ禅観経典は以下の六種が現存する。

- | | |
|-----------------|----------------|
| 『観仏三昧海経』十卷 | 仏陀跋陀羅（四二一—四二二） |
| 『観普賢菩薩行法経』一卷 | 曇摩蜜多（四二四—四四一） |
| 『観虚空蔵菩薩経』一卷 | 曇摩蜜多（四二四—四四一） |
| 『観藥王藥上二菩薩経』一卷 | 曇良耶舍（四二四—四四二） |
| 『観無量寿経』一卷 | 曇良耶舍（四二四—四四二） |
| 『観弥勒菩薩上生兜率天経』一卷 | 沮渠京声（四五四？—） |

これらの経典は訳出年代が五世紀前半に集中しており、漢訳された場所も同じで健康である。月輪賢隆氏がこれら「六観念経」全て中国撰述であるとの説を提起して以来、『観経』の成立問題が盛んに議論されるようになった（月輪「一九七一」初出は一九五三）。その後、山田明爾氏が『観経』にみられる「阿弥陀仏」と「無量寿仏」の併用の偏向性に着目して、本経が別々に存在していた要素を中国で編集したものではないかとの説を提示し、月輪説を発展させた（山田「一九七六」）。山田氏の中国編集説は経典の内容・構成に基づく見解であつただけに波紋を投じたようである。その後、末木文美士氏が経典の内容を詳しく検討し、今後の『観経』研究の礎を築いた（末木「一九八六」、「一九九二」）。

成立問題に関しては末木氏も認めるように中国編集説が大勢

をしめつつあり、筆者もその立場に立つ。山田氏が示した以下の根拠はゆらぐものではない。

一 原典が存在しない。

二 訳語・文章・内容に非インド的要素が多い。

三 他の漢訳経典の存在が前提になっている。

四 梵漢の諸経論に例がない独特の記述をもつ。

ただ、これまでは『観経』が禅観経典であると同時に浄土経典のひとつであるとの認識の上に立つて研究がなされてきた点が気になるのである。なるほど、本経は極樂往生を説いており、極樂国土、無量寿仏（阿弥陀仏）は本経にあつては重要な位置にある。しかし、無量寿経や阿弥陀経とは同列に論ずることのできない点も存する。成立時期の問題ではない。内容的である。例えば、『観経』では、極樂国土は瑠璃から出来ていてという。この発想は無量寿経や阿弥陀経にはない。無量寿経や阿弥陀経がいうように、どうして七宝ないしは黄金からできているといわなかったのか。これはどうでもいい小さな問題であるかもしれない。しかし、先在した浄土経典とは異なる発想が『観経』にはこの他にも幾つかみられ、極樂往生を説いているだけにその違いが気にかかるのである。そもそもどうして禅観と極樂往生が結び付くのか。

『観経』理解に曇鸞、道綽、善導の果たした役割は非常に大

きい。特に善導の『観経』解釈は深い宗教的覚醒を呼びおこす。『観経』が世に浮上したのは善導の功績によるといっても過言ではない。しかし、『観経』それ自身の立場がどこにあつたのかを問うときは、善導の『観経』解釈から離れる必要がある。本稿は『観経』それ自身の立場を問題とするものである。『観経』は浄土三部経のひとつである前に禅観経典である。この事実をふまえて『観経』成立の背景を探ってみたい。

一、凡夫救済

最初に、『観経』選述の意図を再検討しておきたい。本経の序分は周知のごとく王舎城の悲劇として名高い阿闍世王説話からなる。この序分は経の主題が示されるところで、釈尊と韋提希のセリフの中に経を説く動機と目的がみられる。本経の意図するところを両者のやりとりの中で確認しておこう。

この経が何を語ろうとするのかをみるうえで出発点となるのが釈尊に対してなされる韋提希の要請である。

ただ願わくば、世尊よ、わがために広く憂悩なき処を説きたまえ。われ、まさに往生すべし。閻浮提の濁悪世を樂わざるなり。この濁悪の処には、地獄・餓鬼・畜生盈満し、不善の聚多し。願わくば、われ、未来に惡声を聞かず、惡

人を見ざらんことを。いま、世尊に向いて、五体投地し、哀れみを求めて懺悔す。ただ、願わくば、仏日よ、われをして清浄業の処を觀ぜしめたまえ。

(大正一二、三四一b)

韋提希が釈尊に求めたのは「憂悩なき処」の説示であり、彼女は「憂悩なき処」に往生したいという。「濁惡の世」「濁惡の処」から離れたい韋提希の心情が吐露され、彼女は釈尊の前で五体投地し、懺悔する。そして、「清浄業の処」を觀想させてもらいたいと世尊に要請しているのである。「濁惡の処」に対して「清浄業の処」がいわれている。後に出るように、阿弥陀仏は「浄業」を成ぜし者である故、この「清浄業の処」が極樂へと繋がるわけである。ここの「清浄業処」は「憂悩なき処」と同義であり、「濁惡の処」の対概念となっていることをまず確認しておきたい。⁽²⁾

「清浄業の処」の觀想が要請されたことを受け、釈尊は眉間から光を放ち、「十方諸仏の淨妙の国土」「無量の諸仏の国土」を照らす。すると、次のように韋提希が言う。

世尊よ、この諸仏土、また清浄にしてみな光明ありといえども、われ、いま、極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんことを樂う。ただ、願わくば、世尊よ、われに思惟せしめ、われに正受せしめよ。

(大正一二、三四一b-c)

韋提希は極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれたいと願うのである。ここで注意すべきは、十方諸仏の国土が前提にあり、諸の仏国土の中から韋提希が極樂世界を選んでゐる点である。釈尊が極樂世界を選んで韋提希に勧めたのではない。經典は悲劇の女性に極樂世界並びに阿弥陀仏を求めさせているのである。女性と阿弥陀仏信仰との緊密さを暗示する。

韋提希は極樂往生の意志を示し、「思惟」「正受」を希望する。この「思惟」「正受」は、『觀無量壽經』に大きく影響を及ぼしている『觀仏三昧海經』に頻出する。例をあげれば、「端坐正受」(大正一五、六四六a)、「三昧正受」(同、六四七c)、「繫念思惟」(同、六八二c、六四八a)、「憶持閉目思惟」(同、六四四a)といったように、「思惟」「正受」が禪觀を示す言葉であることは明らかである。先の「教我觀於清浄業処」と同じく禪觀が要請されているのがわかる。

釈尊は微笑放光した後、韋提希に次のようにいう。

汝、いま、知るやいなや。阿弥陀仏、ここを去ること遠からざるを。汝、まさに念を繋ぎ、諦らかにかの國の浄業を成ぜしものを觀ずべし。われ、いま、汝のために、広く衆譬を説き、また、未來世の一切の凡夫、浄業を修めんと欲する者に、西方極樂国土に生まるるを得しめん。

(大正一二、三四一c)

ここで注目すべきは、阿弥陀仏はこれから遠くないところにいるとの文言である。これは「従是西方過十萬億仏土」の極樂に阿弥陀仏がいるとする『阿弥陀經』の理解とは大きく異なる。『觀無量壽經』の説く極樂の様相に『阿弥陀經』の投影があることは否定できないにしても、阿弥陀仏及び極樂に対する『觀經』独自の理解を考慮する必要がある。「汝當繫念諦觀彼國淨業成者」とここでも禪觀が勧められていることからわかるように、「阿弥陀仏去此不遠」とする理由も禪觀の立場からでないと解せまい。

觀想すべき阿弥陀仏は「淨業」を成就した者であるという。その「淨業」が阿弥陀仏の前身である法藏菩薩の行を指していることは明らかである。ここでは、未來世の一切の凡夫で「淨業」を修めようと欲する者を西方極樂国土に往生させようというのである。そうなると凡夫の「淨業」は往生因ということになる。

この後、極樂に生まれたいと欲する者は三福を修めるべきであるとして三福が説かれる。⁽³⁾当然のことながら三福は往生因であり、事実、三福は「淨業」とよばれている。經典では三福が「三世の諸仏の淨業の正因」であったことを述べた後で、「いま未來世の一切衆生の、煩惱の賊の害するところとなる者のために、清淨業を説く」とある。ここでの「清淨業」が日想觀以下

に語られる禪觀であることは言うまでもない。

そうなると、序分で使われる「清淨業」という語には二通りの使われ方がなされていることになる。一つには「淨業を成ぜしもの」にみられる「淨業」と同じく諸仏が行なった行を指す場合。「清淨業」の結果として仏国土が存在する。だから、諸の仏国土が「清淨業の処」といわれる。二つ目はこれまた「淨業」がそうであったように極樂往生の条件を示す言葉として使われる場合。「清淨業」としての禪觀は極樂往生に結びつけられて説かれているのである。禪觀という清淨な行為を往生方法として位置付けようとしているのがわかる。「清淨業」ということで仏と衆生が結びつく。

極樂への往生方法に関していえば、無量壽經諸異本では極樂に生まれたいと願うことや十善業を初めとする諸の善行を實踐するといったようにいくつかの方法を列挙するが、羅什訳『阿弥陀經』では、無量壽經系の善行や諸々の功德を修するといった往生方法を探らず、仏名を執持することと極樂に生まれたいと願うことの二つのみを挙げる。⁽⁴⁾『觀經』では、韋提希が「我今樂生極樂世界阿弥陀仏所」というように、極樂に生まれたいとの願いが最初に示され、經末に「持無量壽仏名」というように執持名号とも受け取れる方法を提示する。さらに、序分では、「欲生彼國者」は善行である三福を修すべきことが語られる。

そうになると、本経は無量寿経系と『阿弥陀経』の往生方法を前提としながら、禪觀を極樂へ往生する方法として採用していることになる。『觀經』の意図が禪觀を往生方法に位置付けることにあつたとすれば、禪觀と共に挙げられる善行を往生条件として示すことに何の不思議もない。しかもそれは複数の往生方法を提示するという無量寿経系の主張に沿うものである。『觀經』が淨土經典の相貌を粧うことになつたのはまさに極樂往生への道を説いている点にある。禪觀を極樂往生の方法に直結させようとしているところに本経の創意があるといつてよい。しかし、『觀經』は新たな淨土經典の創出を目指しているわけではない。禪觀の中に阿弥陀仏信仰を取り込んでいるのである。後段で、魏訳『無量寿経』の三輩段を受け九品往生を説くが、そこでは他の往生方法を認めた上で、上輩想・中輩想・下輩想といったように往生に関わる事象を禪觀で包み込む。あくまで中心は禪觀である立場を堅持している。しかも、九品往生の中心身に関していえば、『無量寿経』の影響は極めて少ない。前三觀が極樂と無量寿仏に対する觀想、後三觀が三輩九品に対する觀想。前者は仏に、後者は衆生に主眼を置く。

序分でさらに注目すべき点は、以下に説かれる禪觀が凡夫を対象にしていることである。韋提希に説法するという体裁をとつてはいるが、極樂世界の觀想が未来世の凡夫のためであるこ

とは、序分に示される「未来世一切凡夫」「未来世一切衆生為煩惱賊之所害者」「未来世一切衆生」などの表現で明らかである。さらに韋提希自身、釈尊から「汝是凡夫、心想羸劣」と言われ、凡夫であることが強調されている。その韋提希は釈尊に序分の最後でこう告げる。

世尊、われのごときも今は仏力を以つての故に、かの国土を見る。もし、仏の滅後の諸の衆生等、濁悪不善にして五苦の逼まるところとならば、いかにがまさに阿弥陀仏の極樂世界を見るべけんや

(大正一二、三四一c)

韋提希はすでに極樂世界を仏力で見ることができた。以下に韋提希に対して説かれる内容は「仏滅後」の衆生がどのようにしたら極樂を觀想することができるかということである。ここから、凡夫に可能な「阿弥陀仏の極樂世界」を見る方法が開示されていくのである。凡夫を重視することも実は『觀仏三昧海経』にみられるところであり、仏滅後の濁世の「五苦衆生」(大正一五、六九〇b)に觀仏が説かれている。觀仏が「凡夫の念仏三昧」(同、六九二c)とも言われることもあり、『觀經』が成立するにあたっては『觀仏三昧海経』の存在はまことに大きい。⁽⁵⁾しかし、『觀仏三昧海経』には阿弥陀仏信仰は出てこない。「阿弥陀仏の極樂世界」を見る觀想が「仏滅後」の衆生救済を意図していたとすれば、『觀經』はそもそも無量寿経

系統や『阿弥陀経』の思想とは異なる。『観経』は極楽往生を説きながらも、『観経』自身は既存の浄土經典とは別な流れの中にいる。

二、極楽国土と無量寿仏

(a) 極楽の観想

国土の観想を説く前半部はさらに初観から第三観と第四観から第六観とに分れる。第三観の地想は第二観に説く水の観想が氷想を経て琉璃想へと進み、その観想を持続して三昧へと達したならば極楽国土を見ることのできる段階で、ここに至って極楽国土の観想へと入るわけである。すなわち、第三観は日没や水といった現実の自然の対象から仏国土へと移行する前半部のひとつのやまである。第三観の地想を説いた後、釈尊が阿難に「汝持仏語、為未来世一切大衆欲脱苦者説是觀地法」と述べるのも、そのことを示しているよう。ここに「觀地法」といわれているが、『観仏三昧海経』（大正一五、六四七b）においても、仏の具体的な相好を観想する前に「觀地品」をおく。観仏に先立って最初に国土の観想を説くのはなにも『観経』の発案によるものではないことがわかる。

さらに、地想を説き観仏へと至る方法を説く經典に『禪秘要

法経』がある。そこで述べられる念仏觀の次第は、まず、地が白浄になるよう觀想し、次に蓮華を觀想し、最後に丈六の金像を觀想するというものである（大正一五、二五五a b）。『観無量寿経』で国土の観想がすむと蓮華、次に仏像という順で觀想を進めていくやり方は『禪秘要法経』に見られる念仏觀に共通するのである。⁽⁶⁾

極楽国土の観想が第二観の琉璃想から展開するものであることは注意を要する。何故ならば、極楽国土は無量寿経系統では七宝、『阿弥陀経』では黄金でできているといわれているにもかかわらず、『観経』では極楽の大地を「瑠璃地」とするからである。仏国土が瑠璃地であるとする発想の源泉は別に求めなければならない。

第四観の樹想、第五観の八功德水想を経て、第六観で極楽国土の観想が完了する。第六観を総觀想と呼ぶことはそのことを端的に示している。国土の観想が終わったところで、阿難と韋提希にこの教えを広く大衆に伝えるべきことを確認する。ここで、觀世音と大勢至を従えた無量寿仏が現れる。無量寿仏を見終わった韋提希は釈尊に次のように言うのである。

世尊よ、われ、いま、仏力によるがゆえに、無量寿仏及び二菩薩を見るを得。未来の衆生、まさにいかにが無量寿仏及び二菩薩を觀するべきや。（大正一二、三四二c）

これは序分最後の韋提希の台詞とほぼ同じパターンであり、ここで仏名が阿弥陀仏から無量寿仏に変わる⁽⁷⁾。

(b) 無量寿仏の観想

極楽国土を観想するのに没する太陽からはじめたように、無量寿仏の観想にあたっては蓮華からはじめる。第七観の最初に「七宝の池上に蓮華の想を作せ」（大正一二、三四二c）というが、先にも言ったように観仏の前に蓮華の想を作すことは『禪秘要法経』でもいわれることである。その蓮華は仏像の坐す蓮華座に連なることは『禪秘要法経』に述べる「蓮華の想を作し、その華千葉にして七宝もて莊嚴せり。また当に一丈六の金像の想を作し、此の金像をして結跏趺坐して蓮華上に坐せしむべし」（大正十五、二五五b）の文章からわかる。『観経』でも第七観に説く蓮華は台となり、その観想は華座想といわれることからみても、仏像の台座である蓮華座を意識していることは明瞭である。なお、第七観で妙華は「法蔵比丘の願力の所成」といわれるが、『無量寿経』にこのようなことは出てこない。『観経』独自の理解の仕方が示されているのである。

次の第八観からいよいよ本經典の主題である無量寿仏の観想に入るわけだが、『観経』が成立する以前に「観無量寿仏法」を説く經典が存在している。鳩摩羅什によって訳されたときれ

る『思惟略要法』がそれである。この禪経は、初禪を得るための方便観として四無量心観法、不浄観法、白骨観法、観仏三昧、生身観法、法身観法、十方諸仏観法、観無量寿仏法、諸法実相観法、法華三昧観法、の十種観法を説く。「観無量寿仏法」（大正一五、二九九c以下）の内容は『観経』とは大きく異なり、小乗の白骨観を基調としている。白骨が白光へと転じて、最後に白光の中に無量寿仏を観ずるというものであり、この観法は「鈍根者」が実践すべきものであるとされる。『観経』とは内容は異なるものの、『観経』成立以前に、無量寿仏を観想する法がすでに示されていた事実は見逃せない。さらに注目すべきは「観無量寿仏法」の置かれている位置である。

『思惟略要法』で「観無量寿仏法」が説かれた後、諸法実相、法華三昧へと進んでいく。最後の法華三昧の箇所には、三昧中に普賢菩薩が六牙の白象に乗って行者の前にやって来るとある（大正一五、三〇〇c）。『思惟略要法』が最後に法華三昧法を据えているところからみて、法華経を重要視していたことは明らかである。「観無量寿仏法」は法華経に重きを置く禪経に説かれ、法華三昧の前段階に位置付けられていたのである。

さて、『観経』の第八観であるが、第八観に入る前に「まさに仏を想うべし。所以は何ぞ」と教理をこれから示すことが言われ、次のように観想の教理的根拠が語られる。

諸仏如来は、是れ法界身なり。一切衆生の心想中に遍入するの故に汝等、心に仏を想う時、是の心即ち是れ三十二相八十随形好なり。是の心、仏となる。是の心、是れ仏なり。諸仏の正遍知海は心想より生ず。是の故に当に一心に念を繫け、彼の仏・多陀阿伽度・阿羅呵・三藐三仏陀を諦観すべし。
(大正一二、三四三a)

像想といわれる第八観であるが、仏像の観想に入る前に、諸仏が衆生の心に遍入することを言っていることは注意を要する。凡夫の禅観という達成しがたき実践法の根柢は法界身たる諸仏に求められている。本經典の主題である凡夫の禅観は仏の方からの働きかけがあるという前提に立っているのである。この部分は『般舟三昧経』行品の「わが念ずるところすなわち見、心が仏となり」「心作仏」、心みずから見、心はこれ仏なり「心是仏」……(大正一二、九〇六a)を受けていることは言うまでもない。

像想に入ると、一宝像を見て、脇士たる観世音菩薩の像、大勢至菩薩の像を観想することがいわれる。この観の最後には「是の観を作さば、無量億劫の生死の罪を除き、現身中に於いて念仏三昧を得ん」とある。ここでの観想が像を対象としたものであることは明らかである。衆生に対して諸仏の方から働きかけがなされるからこそ仏像の観想が念仏三昧を成就させると

いうメカニズムである。

第八観で観想する仏像は無量寿仏とはいわれていない。第九観で初めて無量寿仏の観想へと進む。「此の想い成じ已らば、次に当に更に無量寿仏の身相と光明を観ずべし」ではじまる第九観は「六十万億那由他恒河沙由旬」という途方もない身高を初めとしておよそ映像化不可能な無量寿仏の描写が続く。そして次のようにいわれる。

此の事を見る者は、即ち十方の一切諸仏を見る。諸仏を見るを以つての故に、念仏三昧と名づく。此の観を作さば、一切の仏身を観ずと名づく。仏身を観ずるを以ての故に、亦、仏心を見る。諸仏の心は大慈悲是れなり。……

(大正一二、三四三b-c)

第九観は経題からみても本經典の中心といふべきものである。無量寿仏を見ることが諸仏を見ることであるといわれる。第八観で観像(観仏)によって念仏三昧を得ることがいわれ、念仏三昧の中で無量寿仏の観想がなされると一切諸仏を見ることが可能となる。諸仏を見る(見仏)故に念仏三昧であるという。第八観から第九観にみられる観仏、念仏三昧、見仏という流れは『観仏三昧海経』巻九で「如来、大悲もて衆生を慈愍す」に続けて説かれる以下の文章にみられるものである。

願わくば来世の盲冥の衆生の為に、観像想法を具足演説し、

諸の衆生を仏の所説に依りて恒に諸仏世尊に値遇せしめ、念仏三昧を得しめたまえ。三昧力の故に、諸の衆生をして罪惡より遠離せしむ。罪滅するを以ての故に現に諸仏に見えん
(大正一五、六九一c)

『觀經』は『觀仏三昧海經』に説かれる觀法を極めて忠実に無量寿仏にあてはめていることがわかる。『思惟略要法』とは異なる、凡夫の「觀無量寿仏法」が示されたのである。

さて、「偏觀一切色身想」といわれる第九觀の後、觀世音菩薩に対する觀想が説かれる。そこにみられる觀音はその表現の仕方において『觀藥王藥上二菩薩經』に説く藥上菩薩に類似する⁽⁸⁾。身体の色が紫金色であること、円光の化仏が菩薩を侍者として、身光内に一切の世界が現れていること、頂上に「釈迦」毘楞伽摩尼宝を持つこと、瓔珞に莊嚴事を現すことなど、両者はあまりにも似すぎている。『觀經』も『觀藥王藥上二菩薩經』も共に量良耶舎が訳出したといわれていることからみると、『觀經』の背後世界をみるには『觀藥王藥上二菩薩經』も含めて考える必要がある。⁽⁹⁾この点がこれまでの『觀經』研究には欠けていた。なお、『觀藥王藥上二菩薩經』のよりどころとなっているのは藥王藥上の二菩薩を説く『法華經』「妙莊嚴王本事品」と同じく「藥王菩薩本事品」である。

觀音の後、大勢至菩薩の觀想を経て、第十二觀の普觀想へと

至る。名前の通り、ここで、これまでの觀想が綜合化され、行者自身が極樂世界へ生まれるところを觀想する。無量寿仏の化身が觀音・勢至を伴って行者のもとへやって来る、臨終來迎ならぬ平常來迎が説かれる。

奇妙なあり方を示すのが次の第十三觀である。雜想觀と呼ばれる第十三觀は次の通り。

若し至心に西方に生まれんと欲する者は、先ず当に一丈六の像、池水上に存るを觀るべし。先の所説の如く無量寿仏は身量無辺にして、是れ凡夫の心力の及ぶ所にあらず。然るに、彼の如來の宿願力の故に、憶想する者あらば、必ず成就することを得る。ただ仏像を想うすら無量の福を得る。況んやまた仏の具足せる身相を觀するをや。阿弥陀仏は神通如意にして、十方の國に於いて變現自在なり。或いは大身を現して虛空中に満ち、或いは小身を現して丈六八尺なり。
(大正一一、三四四b-c)

第十三觀は、「無量寿仏」と「阿弥陀仏」の二仏名の併用が見られるところであり、第十二觀までの「無量寿仏」部分と、十四觀以後の「阿弥陀仏」部分のつなぎ目である。觀想は十二觀で終えているにもかかわらず、「先ず当に一丈六の像、池水上に存るを觀るべし」といっているのは何とも奇妙であり、説かれている内容はこの觀独自の性格をもつ。

ここで注目すべきは、「然るに、彼の如来の宿願力の故に、憶想する者あらば、必ず成就することを得る」の一文である。

ここで、「如来の宿願力」すなわち本願がでてくる。阿弥陀仏信仰の教理の根幹がこの部分で出てきていることは、『観経』全体の構成からいっても極めて重要と思われる。第十三観の冒頭でいわれるように、無量寿仏の身量は無辺であつて凡夫は見る事ができない。しかし、「如来の宿願力の故に」見る事が可能となる。つまり、凡夫は本来、無量寿仏の観想などできるはずもない。第八観の念仏三昧、第九観の無量寿仏の観想、これらはもともと「初習者」「鈍根者」とされていたものの、もとは禅観をなす出家者のものである。韋提希のような心想事成劣な凡夫には適わぬ行法なのである。しかし本経で釈尊はその行法を韋提希に説く。そして、第十三観で凡夫は本来無量寿仏の観想などできるはずもないといながら、それが可能となる根拠を提示する。それが本願力（宿願力）なのである。¹⁰ 凡夫は池水上の丈六の像を観することだけで無量寿仏の相を観ずることができ、神通如意なる阿弥陀仏を見ることができるのである。『観経』は「観無量寿法」の易行化をはかる一方で、それを阿弥陀仏の本願に基づく極樂往生へ結び付けようとする。第十二観の来迎はその伏線となっている。この第十三観で、観仏部である無量寿仏の名が極樂往生部を受け持つ阿弥陀仏に転換する。

極めて用意周到といわざるを得ない。

能仁氏が指摘するように、第八観の念仏三昧が本願に誓われた念仏であるならば凡夫であつても容易に第九観をなしえる（能仁「一九九二二三一〇頁」）。『無量寿経』の説く念仏を禅観に重ねあわせること、『観経』で第十三観を説く意義はここにある。とすれば、これまで説かれた禅観は阿弥陀仏の臨終来迎とスムースに結びつくことになり、阿弥陀仏の極樂国土に往生すべき因のひとつに数えられることとなる。

本経序分で釈尊が韋提希に「阿弥陀仏去此不遠」というのも禅観念仏（念仏三昧）の完成を予想した言葉といえる。第八観で語られる教理からいえば、観想する心と観想の対象である仏が一致して無量寿仏が現前することになるわけだから、阿弥陀仏は遠い存在ではないことになる。だから、「阿弥陀仏去此不遠」の後に「汝当繫念諦観彼国浄業成者」といわれる。観想という清浄業が、浄業によって本願成就した極樂世界に通ずるところということであり、それ故に阿弥陀仏はここから遠くないところにいることになる。第十三観は序分後半にみえる「見阿弥陀仏極樂世界」と経の目的を語る文言に見事に接続するのである。

三、九品往生

前十三観までで、凡夫による極樂及び無量寿仏の観想は現世で可能となることが示され、同時にそれが極樂往生の方法として位置付けられた。後三観は往生の際と往生後のありようを凡夫の資質に応じて説く。前十三観の観想とは明らかに性格を異にする。衆生の臨終来迎と極樂往生に主題が移っているからである。この『観經』が凡夫救済を目指して編集されたものであることはすでに述べた。『観經』はこの段で往生の主体である凡夫の省察に主眼を置く。観想の対象が仏から人間の方へ移行する。序分にいわれる「未來世一切凡夫」「仏滅後衆生等」の機根に焦点をあてているのである。

九品往生は無量寿經系統の三輩段が発想の源泉であることは確実である。『無量寿經』諸本の中で三輩を上輩・中輩・下輩とはつきり説くのは魏訳『無量寿經』のみで、魏訳『無量寿經』の影響は否定できない。しかし、『無量寿經』の説く三輩段とは内容が大きく異なっており、魏訳『無量寿經』の痕跡を窺わせるのは中品下生段の「法藏比丘四十八願」の句があるくらいである。『無量寿經』は三輩という枠組みを提示したにとどまる。『観經』の独自性を重んずるべきである。『観經』は後三観を上輩生想・中輩生想・下輩生想と名付けていることから

もわかるように、凡夫の省察すらも禪觀に取り込んでいるのである。

ここで大切なことは、上品上生から下品中生まで阿弥陀仏の名が使われていたのが、下品下生で再び無量寿仏の名が使われることで「阿弥陀仏＝無量寿仏」が明確に示されることである。そしてそれは後段流通分の「無量寿仏」部分へと接続する。本經の経題を示す部分であり、本經の主題がはつきりと「極樂国土と無量寿仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩を觀する〔經〕」と示される。そして經典で釈尊は最後に次のようにいう。

仏阿難に告ぐ。汝、好く是の語を持て。是の語を持つとは、即ち是れ無量寿仏の名を持つなり。

(大正一二、三四六b)

「汝好持是語」の類似の表現は『觀仏三昧海經』にもあり、「是の語を持つとは即ち仏心を持つなり。是の觀をなす者は能く仏心を觀ず」(大正一五、六六七a)というように使われている。ともかくも「持無量寿仏名」と、『観經』で使用される仏名は「無量寿仏」で締め括られる。「觀無量寿經」と言われる所以でもある。やはり、禪觀が中心であることを示している。下品下生の称名、最後の「持無量寿仏名」の部分は古来より議論の多いところであるが、『阿弥陀經』の「執持名号」や『阿弥陀經』に関連の深い仏名經典に説く仏名受持の発想との

関連も考慮すべきであろう。しかし、称名は禅観經典に共通して説かれるもので（小丸「一九八五」）、『観經』の称名を禅観と切り離してことさらに重視することは危険である。さらに名号の受持ということであれば、忘れてならない經典がある。

『法華經』である。

四、『観經』と『法華經』

『観經』で称名または仏名受持の記述があるのはよく知られているように、「称南無阿弥陀仏」（下品上生）、「称無量寿仏」（下品下生）、「称南無阿弥陀仏」（下品下生）、「持無量寿仏名」（結語）の四箇所である。羅什訳『妙法蓮華經』には、「方便品」には「称南無仏」（大正九、九ac）、「如来神力品」には「南無釈迦牟尼仏」（同、五二a）、そして、薬王・薬上の「二菩薩の名字」というのが「妙莊嚴王本事品」（同、六一a）に出ている。しかし、称名と名号の受持に関して重要なのは「観世音菩薩普門品」である。そこには、「聞是観世音菩薩一心称名」（同、五六c）、「持是観世音菩薩名」（同）、「称観世音菩薩名」（同）、「一心称観世音菩薩名号」（同）、「南無観世音菩薩称其名」（同）、「受持観世音菩薩名号」（同、五七a）などの表現がみられる。『観經』にみられる「称○○」、「称南無○○」、「

「受」持○○名「号」は「観世音菩薩普門品」に揃って見られるのである。『観經』における「称名」の問題は禅観と『法華經』との関わりという観点から見直す必要がある。

実は、『観經』と羅什訳『妙法蓮華經』の共通点はかなりある。例えば、巨大な数字、仏滅後、妙法、無生法忍、光明、化仏、蓮華、台、閻浮檀金などがすぐに指摘できる。下品下生段には諸法実相もみられる。九品往生段に出る蓮華化生と「提婆品」に出る蓮華化生などは別にテーマを設けて吟味する必要がある。両者の共通点全てを挙げることは他日を期すが、前章までで述べたものの中からいくつか指摘してみよう。

清浄業処

まず、最初にふれた「清浄業処」という表現に関してであるが、「業報処」という語が『法華經』「序品」にみられる（大正九、四c）。そこでは、釈尊が眉間より光を放って、「一切衆生の生死業報処」を示したことがいわれており、「生死業報処」は東方の一万八千の世界における六趣を指す。「業処」が禅定の対象である用法の他に、文字通り「業の処」と解する流れがあったことが確認できる。『観經』では「清浄業の処」を觀せてほしいとの韋提希の要請を受けて、十方の仏国土が示されるのであるから、そこでの「清浄業処」は清浄業によって建立さ

れた仏国土であることは明らかである。

眉間放光

さてその諸仏国土を示す眉間放光のシーンであるが、表現の点でこの部分に直接影響を与えたのは『観仏三昧海經』と考えられる⁽¹⁾。しかし、經の冒頭で眉間放光が極めて重要なはたらきをする『法華經』の発想は無視できない。『法華經』「序品」では東方一万八千の世界がありありと照らし出されることを述べる(大正九、二b)。「觀經」では釈尊は十方無量の世界を照らし、韋提希が極樂往生を願う。つまり、西方が意識されていることになり、東方を強調する『法華經』とは対照的であることが注目される。信じ難きことが起こるという、經の冒頭における眉間放光の役割に着目するとき、『觀經』の発想は『法華經』のそれにすこぶる近い。「見宝塔品」も「仏放白毫一光即見東方五百万億那由他恒河沙等国土諸仏」(同、三二c—三三a)といい、「妙音菩薩品」でも「釈迦牟尼仏……放眉間白毫相光、遍照東方百八万億那由他恒河沙等諸仏世界」(同、五五a)と東方世界が照らされることをいう。

仏力

釈尊が韋提希と阿難に西方極樂世界を觀想することを教えよ

觀無量壽經の背後にあるもの

うというところに「仏力をもつてのゆえに、まさにかの清淨の国土を見ること、明鏡を執りてみずから面像を見るがごとくなるを得べし」(大正一一、三四一c)とあるが、この仏力とは何であろうか。韋提希が凡夫であることを釈尊から指摘される箇所「諸仏如来に、異の方便ありて、汝をして見ることを得しむ」(同)とある。その時、韋提希が釈尊に「世尊よ、わがごときは、いま、仏力をもつてのゆえに、かの国土を見る」という。ここの文脈からすれば、仏の方便を仏力といっていることになり、『法華經』「方便品」(大正九、七c、八b c、九b c、一〇a)でいう仏のもつ方便力と変わらない。「觀經」の「五苦所逼」という表現は「方便品」の「衆苦所逼迫」(大正九、八c)に似る。

琉璃想

第二觀から第三觀へ進むときに説かれていたのが琉璃想である。水想から氷想、そして琉璃想に繋げていくわけであるが、これは極樂の大地が琉璃でできているという発想に基づく。すでに述べたように、ここが無量壽經系統や『阿弥陀經』の理解と大きく異なる点である。淨土の大地を瑠璃地とする発想は『觀仏三昧海經』(大正十五、六六a)、『觀普賢菩薩行法經』(大正九、三九一a)、『禪秘要法經』(大正十五、二五三a)な

どに見られるが、浄土の大地を瑠璃とする見方を提示しているのは何といっても『法華経』である。以下に示そう。

国名離垢。其土平正、清浄嚴飾。安穩豐樂、天人熾盛。琉璃為地、有八交道。黄金為繩、以界其側。其傍各有七宝行樹、常有華果。

「譬喻品」(大正九、一一b)

国名光徳、……琉璃為地、宝樹行列。黄金為繩、以界道側。散諸宝華、周遍清浄。

「授記品」(同、二〇c)

国名常立勝幡。其土清浄、琉璃為地。

「授学無学人記品」(同、二九c)

時娑婆世界、即變清浄。琉璃為地、宝樹莊嚴。黄金為繩、以界八道。……曼陀羅華遍布其地、以宝網幔羅覆其上、懸諸宝鈴。

「見宝塔品」(同、三三a)

又移諸天人、置於他土。所化之国亦以琉璃為地。宝樹莊嚴。樹高五百由旬、枝葉華菓次第莊嚴。

「見宝塔品」(同、三三b)

又見此娑婆世界。其地琉璃、坦然平正。閻浮檀金以界八道。

宝樹行列、諸台樓觀皆悉宝成。

「分別功德品」(同、四五b)

彼国無有女人地獄餓鬼畜生阿修羅等及以諸難。地平如掌、琉璃所成。宝樹莊嚴、宝帳覆上。垂宝華幡、宝瓶香爐周遍国界。七宝為台、一樹一台。……諸宝台上各有百億諸天、作天伎樂。歌歎於仏、以為供養。

「藥王菩薩本事品」(同、五三a)

『觀經』には琉璃地の上に「以黄金繩 雜厠間錯」とあり、琉璃地の説明は「譬喻品」「授記品」「見宝塔品」の描写に近い。さらに、『觀經』での「成光明台」「無量樂器」は「藥王菩薩本事品」の「七宝為台」「作天伎樂」に通ずるものがある。

樹想

宝樹を觀想する第四觀の樹想の描写は「七重行樹」の想をなせて始まるが、この「七重行樹」というのは『阿弥陀經』にみえる語である(大正一二、三四六c)。七重行樹たる宝樹の上を覆っている「七重網」も『阿弥陀經』の「七重羅網」を受けていることは明白である。しかし、『阿弥陀經』に樹木についての詳しい説明はない。『法華経』『見宝塔品』に宝樹の記述がみられる。十方諸仏が「娑婆世界の釈迦牟尼仏の所に往き、並

びに多宝如来の宝塔を供養すべし」と言う、娑婆世界が浄土と化すが、宝樹はその場面に出てくる（大正九、三三b）。『観経』は「一一樹高 八千由旬」で説明を始め、「見宝塔品」は「一一宝樹 高五百由旬」という。「見宝塔品」で続いている「枝葉華菓」は『観経』第四観の最後に「観見樹茎枝葉華果」として出ている。さらに、『観経』は「七重網」の間に五百億の妙華の宮殿があつて、それを「如梵王宮」と言い、そこから放たれる摩尼の光は百由旬を照らすとある（大正二、三四二b）。この「梵王宮」のヒントになったものとして「化城喻品」の「梵天宮殿」を挙げることができる（大正九、二三a）。「梵天宮殿」では光の照り輝き具合が勝っていることがいわれるが、『観経』の説明に適うものである。

宝楼観

『阿弥陀経』で極楽は「常作天楽」（大正二、三四七a）という。そのところを『観経』では「其楼閣中、有無量諸天、作天伎楽。又有樂器。懸処虚空。如天宝幢。不鼓自鳴」（同、三四二c）と説明する。「妙音菩薩品」に「百千天樂、不鼓自鳴」（大正九、五五c）という表現がみられる。もともと「天宝幢」に言及するこの部分は『観弥勒菩薩上生兜率天経』の「時兜率天宮有五大神。第一大神名曰宝幢。身雨七宝散宮牆内、

一一宝珠化成無量樂器、懸処空中、不鼓自鳴」（大正一四、四一九b）という文により近い。

華座想

『観経』の「此蓮華台、八万金剛・甄叔迦宝・梵摩尼宝・妙真珠網、以為交飾」（大正二、三四三a）という蓮華台の記述、これは「妙音菩薩品」の「化作八万四千衆宝蓮華。閻浮檀金為茎、白銀為葉、金剛為鬚、甄叔迦宝、以為其台」（大正九、五五b）の文に類似する。『法華経』と密接な関係を持つ『観普賢菩薩行法経』では「其蓮華台、是甄叔迦宝・妙梵摩尼、以為華鬘、金剛宝珠、以為華鬚」（大正九、三九〇a）とみえる。

像想

第八観の像想の中に「見極樂国……諸天宝幢弥覆樹上、衆宝羅網満虚空中」（大正二、三四三a）とあるが、これは「見宝塔品」の「彼諸国土……遍張宝幔、宝網羅上」（大正九、三三a）「以宝網幔羅覆其上」（同）に類似する。また、『観経』の「多陀阿伽度・阿羅呵・三藐三仏陀」（大正二、三四三a）という表現は「妙音菩薩品」で過去仏の雲雷王に対して用いられている（大正九、五六a）。なお、この観に出る「覺・鴈・鴛鴦」といった鳥は『観普賢菩薩行法経』（大正九、三九〇a）

に出る。

偏観一切色身想

『観経』には金台や宝幢が「如須弥山」といわれるが（大正一二、三四一b、三四三a）、第九観では、無量寿仏の白毫が「如五須弥山」（同、三四三b）、身体の毛孔が「如須弥山」（同）といわれている。この「如須弥山」という言い方は「化城喻品」で天華に対し再々用いられるものである（大正九、二三b c、二四a b）。なお、この第九観は「偏観一切色身想」と呼ばれているが、これは文脈から推すに、無量寿仏の観想が一切諸仏の色身の観想をもたらしことをいったものと思われる。『思惟略要法』にみられる「観仏三昧↓生身観法↓法身観法」のうちの「生身観法」をふまえているかとも思うが、無量寿仏の身高にもみられるように、凡夫には実行不可能なことも高度な禅観である。十三観で明かされるように、もとよりこの部分は、本来凡夫には実行不可能な禅観であることをいうためにあるわけだから、『観経』編纂者の自由な発想が躍動しているといえるべきであろう。「薬王菩薩本事品」（大正九、五三c—五四a）と「妙音菩薩品」（同、五六b）に「現一切色身」という三昧が出るが、「偏観一切色身想」というのもこうした三昧名に触発されてつけられた名称ではなかったか。

雑想観

第十三観で仏名が「無量寿仏」から「阿弥陀仏」に変わって、「阿弥陀仏、神通如意、於十方国、変現自在」（大正一二、三四四c）といわれるが、これは妙音菩薩が種々に変化する「妙音菩薩品」の記述に似ている。そこには「是妙音菩薩、如是種種变化現身、在此娑婆国土……於神通变化智慧、無所損減……於十方恒河沙世界中、亦復如是」（大正九、五六a—b）とある。

九品往生

この九品往生段が魏訳『無量寿経』の三輩段に基づくとはいえず、それを観想の体系に取り込んでいるところに『観経』の特色がみえる。往生法に極楽国土の観想と無量寿仏の観想を位置付けることのみが目的であれば、九品段はさして必要ではない。しかし、極めてよく整備した形で九品往生を述べているところからみると、『観経』にとつてなくてはならない部分といえる。九品を観想する。これは観仏に対して、観衆生ともいえるべきもので、どのような衆生がどのように来迎されるかを観想するものである。ところで、衆生の三分類というのであれば、『法華経』「薬草喻品」には三草二木の譬喩がある。三草二木は上中小の三種の薬草と大小の樹木をいうが、上の薬草と大小の樹木

は菩薩をさし、中の藥草は緣覺をさし、小の藥草は人・天をいう。三輩の内容とは異なるが、『法華經』が衆生の省察に重きをおき、衆生が有する能力・資質の相違に着目していることが注目される。『法華經』は全ての衆生が成仏できることを説く。衆生に能力・資質に違いはあっても、仏の説法は彼等を潤し、ついには平等に成仏させる。「藥草喻品」の三草二木の譬喩はそのことを端的に示すものである。成仏を往生に置き換えると、『觀經』に説く極樂往生説の骨格ができあがる。全ての衆生が往生できるということになれば、五逆十惡の惡人も当然その中に含まれる。『觀經』と魏訳『無量壽經』の決定的な相違はここにある。魏訳『無量壽經』の第十八願で「唯除五逆誹謗正法」と阿彌陀仏の救済から除かれた者たちが『觀經』の下品下生で救済の対象となっている。經典の冒頭に語られる王舎城の悲劇にあてはめれば、阿闍世が救済の機に据えられることとなる。『法華經』も『觀經』も共にストーリー性豊かな点が指摘できるが、經典に語られる物語は衆生の機根に対する関心の高さを示す。『觀經』にみられる阿闍世説話と九品段とは明らかにソースを異にするが、編集された時点では関連づけられたとみるべきであろう。「藥草喻品」には、次のように衆生を觀想するという発想すら示されている。

如来は時に、この衆生の諸根の利と鈍、精進と懈怠を觀じ、

て、その堪うる所に随つて、ために法を説くこと、種種無量にして、皆を歡喜せしめ、快く善利を得せしむ。

(大正九、一九b)

五、『法華經』の中の阿彌陀仏信仰

上記の『觀經』と『法華經』との類似性は禪觀經典全体に広げて考えるべきものであろう。禪觀經典を訳したとされる仏陀跋陀羅、曇摩蜜多、曇良耶舎、沮渠京声、彼らは『高僧伝』によれば、彼ら自身が禪觀に秀でた者であったという。建康では同時期に禪觀を宣揚した曇摩蜜多と曇良耶舎は禪觀に見るべきものがあつたという共通点だけでなく、両者とも『法華經』に関連する經典を訳出していることに気付く。曇摩蜜多は『觀普賢菩薩行法經』、曇良耶舎は『觀藥王藥上二菩薩經』を手がけている。前者は主に「普賢菩薩勸發品」が前提となっており、後者は「妙莊嚴王本事品」「藥王菩薩本事品」とに関わりが深い(月輪「一九七一」)。曇摩蜜多が訳出したといわれるいま一つの『觀虛空藏菩薩經』は直接『法華經』とは関係ないかのようにはみえるが、「是十四菩薩法華中妙音來所欲見」(大正一三、六七九b)とあることからみても、一部の点で『法華經』「妙音菩薩品」をふまえていることがわかる。

璽良耶舎の場合、『観葉王葉上二菩薩經』は『観經』に比べると未整理の感は拭えず、観法も葉王菩薩を觀想する二觀までしかない。その葉王菩薩は『法華經』『葉王菩薩本事品』『妙莊嚴王本事品』において主要な役割を演じている。注目すべきことに『葉王菩薩本事品』の中に阿弥陀仏信仰を説く記述がある。

若し女人有りて、是の葉王菩薩本事品を聞きて能く受持せん者は、是の女身を尽くして後に復た受けず。若し如来の滅後、後の五百歳の中に、若し女人有りて、是の經典を聞きて説の如く修行せば、此に於いて命終して、即ち安樂世界の阿弥陀仏の、大菩薩衆の圍繞せる住処に往きて、蓮華の中の宝座の上に生ぜん。復た貪欲の為に悩まされず。亦た復た瞋悲愚痴の為に悩まされず。亦た復た憍慢嫉妬諸垢の為に悩まされず。菩薩の神通、無生法忍を得ん。是の忍を得已りて眼根清浄ならん。是の清浄の眼根を以つて、七百万二千億那由他恒河沙等の諸仏如来を見る。

(大正九、五四b—c)

この箇所はかねてより『法華經』にみられる阿弥陀仏信仰として取り上げられてはいるが(藤田「二九八六」)、『観經』の成立を見るうえで取り沙汰された例を寡聞にして知らない。ここでは女性の極樂往生を説き、無生法忍を得ることまでが出てゐる。「是の經典を聞きて説の如く修行せば」のところに禪觀

をあてはめれば、『観經』の原形が出来上がるではないか。極樂往生説は浄土經典以外でも得ることは出来たのである。『観經』が『観仏三昧海經』や『禪秘要法經』に説く禪觀を、『法華經』から得た極樂往生説に結び付けたとすれば、『観經』にみられる『法華經』との類似点の多さも理解できる。また、極樂往生説であればこそ、魏訳『無量壽經』や『阿弥陀經』も当然意識したであろう。しかし、『観經』はそれら浄土經典と細部の点で相違をみせる。例えば、極樂の描写に関しては、『観經』が極樂国土を瑠璃地としているように、同じ羅什訳であつても『阿弥陀經』より『法華經』の方に近い。これも『観經』がそもそも『法華經』に由来したものとみれば合点がいく。これは極樂往生と禪觀との關係にのみあてはまることではない。兜率天往生にも言い得ることである。『觀弥勒菩薩上生兜率天經』はそれまでの『下生經』をふまえていることは經典自身語っている。しかし、『観經』と同じ表現が多々みられ、これまた『法華經』の影響が指摘できそうである。肝心なことは極樂往生と同じく『法華經』に兜率天往生が説かれている事実である。『普賢菩薩勸発品』に次のような記述がみられる。

若し人ありて、受持し、誦誦し、その義趣を解せば、この人命終せるとき、千仏は手を授けて、恐怖せず惡趣に墮ちざることを得、即ち兜率天上の弥勒菩薩の所に往く。弥勒

菩薩は三十二相ありて、大菩薩衆に共に囲遶せられ、百千萬億の天女の眷属あり。而して中に生まれん。かくの如き等の功德利益あらん。この故に智者は当に一心に自ら書き、若しくは人をして書かしめ、受持し、読誦し、正しく憶念し説の如くに修行すべし
(大正九、六一c)

そうなると、冒頭に示した「六観念經」のうち、特定の仏・菩薩の觀法を説く經典全てに『法華經』が関わっている可能性が高くなる。『觀經』をはじめとする禪觀經典の編纂者たちは、『法華經』の弘通にことよせて、禪觀の普及を計ったのではないだろうか。細部の検証は今後に委ねるが、ほぼ同時期に同じ場所で「六観念經」が生まれていることを考えるならば、五世紀前半の建康における仏教の様態を問題視せざるを得ない。

五世紀前半の建康の仏教を考えると、禪觀と法華の結び付きで重要な人物に例えれば慧觀がいる。彼は仏陀跋陀羅の弟子であり、鳩摩羅什にも師事した。『高僧伝』巻七によれば、『法華宗要序』を著した慧觀はそれを鳩摩羅什に呈示したところ、江南へ行って弘通させるようにいわれたという。彼は曇摩蜜多や璽良耶舍が建康にいたほぼ同時期に建康の道場寺に住んでいた。慧觀のいた道場寺は仏陀跋陀羅が『華嚴經』や『觀仏三昧海經』を訳出した所として名高い。また、建康の烏衣寺に住み、

元嘉一三年(四三六)に示寂した慧叡(『高僧伝』巻七)が横超慧日氏(14)のいう通り、羅什門下の僧叡であるとすれば、僧叡も璽良耶舍や曇摩蜜多と同時期に建康に住んでいたことになる。『高僧伝』巻六によれば、僧叡は西方に生まれんと願って、西方に向かつて合掌して亡くなったという。

元嘉年間以前、長江中下流域で法華が流布していた痕跡がある。『高僧伝』をみると、東晋代に江南・江東地方で活躍した者のうち、般若とともに「法華を講じ」たり、「法華を善くし」といわれている僧侶が何人かいる。竺潜(『高僧伝』巻四)、于法開(同)、竺法崇(同)、竺法義(同)、竺法曠(同、巻五)などである。特に竺法曠(三二七―四〇二)は「毎に法華をもつて会三の旨となし、無量寿を浄土の因となし、常に二部を吟詠し、衆有らば則ち講じ、独処すれば則ち誦する」(大正五〇、三五六c)といわれている。ここでの法華は竺法護訳の『正法華經』であり、無量寿は魏訳『無量寿經』と考えてよからうが、この資料は法華と浄土の双修を示す好例である。

禪觀經典『觀經』の背後には法華があると想定してみた。禪觀、法華、浄土、『觀經』の背後世界を検証することは中国仏教の複合的性格を説明することに通じていく。

〔註〕

- (1) 『観経』成立問題に関する諸説の検討は、末木〔一九八六〕〔一九九二〕、藤田〔一九八五〕〔一九九三〕を参照。
- (2) 『観経』のインド撰述を主張する論者は、この箇所の「清浄業の処」を「清浄業処」として読み、南方上座部の観法である「業処観」が説かれているから『観経』はインドで成立したものであるという（早島〔一九六四〕、平川〔一九八四〕）。文脈を無視するのものはなほだしい。確かに『観無量寿経』は観想方法の点で、パールの『清浄道論』等に説く「業処」と共通する面があることは事実である。しかし、ここでの「清浄業処」はこの部分のすぐ後に出る「浄業」「清浄業」とも関連しており、とても「清浄なる業処」として解釈できるものではない。前後の脈絡を無視して「清浄業処」だけを取り上げ、それを『観経』撰述問題の論拠とするのはあまりに無謀である。
- (3) 「末木 一九八六 一八三頁（二八三頁とあるのは誤植）」で指摘されているように、三福と似た発想は『観仏三昧海経』を初めとする禅観経典にみられる。
- (4) 往生方法に関する詳しい検討は、林和彦「阿弥陀仏信仰の変容」（『西南アジア研究』三二号、一九八九）でなされている。
- (5) 序分には、この他にも『観仏三昧海経』の影響が色濃くみられる。
〔末木 一九八六 一八〇頁以下〕参照。
- (6) 大南龍昇氏は『観経』をみるにあたって『禅秘要法経』の重要性を指摘した（大南〔一九九五〕）。パリー仏敎の業処観と同じもの（例えば、不浄観での遍処の行法）が『禅秘要法経』にみられることを詳しく検討した部分は、観法の南北流伝をみるにあたって極めて重要である。『観経』の観想が不浄観を清浄観に置き換えたものと見る氏の発想には大いに啓発されるものがある。
- (7) 山田氏が明解に指摘したように『観経』は「阿弥陀仏」「無量寿仏」の併用がみられる。それも気まぐれの併用ではない。序分には「阿弥陀仏」、前三観には「無量寿仏」（ただし国土の観想の部分には仏名はみえない）、後三観には「阿弥陀仏」、流通分には「無量寿仏」、そして移行部分には二つの仏名が並存する。氏はこれを根拠に「本来別々に存在していた、阿闍世王伝説、定善十三観、散善三観をある意図から一本にまとめ、それに結語を付して一經の体裁を整えたもの」との仮説を提起したのである（山田〔一九七六〕）。筆者は、この二仏名の併用は、『観経』成立以前にあった観無量寿仏法と阿弥陀仏の救済を説く極樂往生説を結び付けようとしたために起きた現象と解する。極樂往生を強調している部分は「阿弥陀仏」、観仏の部分は「無量寿仏」とみなせるのではないか。
- (8) 観世音菩薩「此菩薩身長八十億那由他恒河沙由旬。身紫金色、頂有肉髻、……其円光中有五百化仏如釈迦牟尼。一一化仏有五百菩薩無量諸天、以為侍者。拳身光中五道衆生、一切色相皆於中現。頂上毘楞迦摩尼妙宝以天冠。……観世音菩薩面閻浮檀金色。眉間毫相備七宝色……微妙光明、以為瓔珞。其瓔珞中、普現一切諸莊嚴事」
（大正一二、三四三c—三四四a）
藥上菩薩「藥上菩薩身長十六由旬。如紫金色。身諸光明如閻浮檀那金色。於円光中有十六億化仏。方身八尺結加趺坐。坐宝蓮華。一一化仏有十六菩薩以為侍者。各執白華隨光右旋。通身光内有十方世界。諸仏菩薩及諸浄土皆於中現。頂上肉髻如釈迦毘楞迦摩尼宝珠。肉髻四面顯発金光。一一光中有四宝華具百宝色。一一華上……眉間白毫相如閻浮檀那金色。百千白宝珠以為瓔珞。其一一珠放百宝光。……諸莊嚴具悉於中現」
（大正二〇、六六三b）
この中、毘楞迦摩尼妙宝という奇妙な略称をめぐって興味深いことがわかる。観世音菩薩は「毘楞迦摩尼妙宝以天冠」とあるが、本

来「釈迦毘楞迦摩尼妙宝」(これは第四観に出る)でないという意味をなさない。薬上菩薩は肉髻が「如釈迦毘楞迦摩尼宝」とある。観音は日光中の化仏のところで「如釈迦牟尼」といつており「如釈迦」はすでに使われている。これを考えると、『観経』編纂者が同じ言葉避けるためにあえて毘楞迦摩尼妙宝としたものと考えられる。または『観薬王薬上二菩薩経』の薬上菩薩の部分に参考にいしているうちに混線してしまった可能性もある。もともと化仏が「如釈迦牟尼」というのは薬王菩薩にもいわれており、「手指指端」に關していうのも観音と共通するので、観音の描写は薬王と薬上の特徴を重ねあわせたものかもしれない。

- (9) 『観薬王薬上二菩薩経』も『観経』同様に「観仏三昧海経」の影響がみられることは、「即応入塔觀像礼拝、於像前得觀仏三昧海」(大正二〇、六六三a)、「行者見諸仏已心生歡喜、於諸仏前即得甚深得觀仏三昧海」(同、六六四b)といった記述から明らかで、「悉觀見一如來身相衆好、広説如觀仏三昧海」(同、六六四c)の記述は『観仏三昧海経』そのものが前提となっていることを經典自身が認めるところである。それに、『観薬王薬上二菩薩経』には「仏滅度後」(同、六六一b、六六二b)、「仏滅度後一切凡夫」(六六三a)、「称是五十三仏名」(六六四a)、「称名」(六六四a)、「懺悔五逆十惡」(六六四a-b)といったように、『観経』のみならず禪觀經典全体を見るうえでも重要な用語がみられる。なお、『観経』研究ではしばしば取り上げられる「琉璃内外映徹」という表現もみえる(同、六六五b)。

- (10) この「宿願力」(本願力)の重要性を筆者にもたらしにくれたのは筆者と同じく龍谷大学仏典翻訳センターに所属する畏友能仁正顕氏である。十三観に關しては多くを能仁氏の論考(能仁「一九九二」)に負う。氏に心から感謝する。さらに能仁氏は「第九観から

觀無量寿經の背後にあるもの

第十一観にかけての仏・菩薩の身量のアンバランスは、阿弥陀仏の映像化ができないことを具体的な数値を示すことによって表そうとしたものであろうか」(同、三三〇頁)という。強く同意したい。

- (11) 『観経』序分の肩間放光のシーンは直接的には『観仏三昧海経』が下敷きになっている。ある国土は「七宝合成」といわれているが、この表現は『観仏三昧海経』卷三・四(大正一五、六五八c、六六七c)に出ている。ある国土は「如頗梨鏡」とあるが、これは『観仏三昧海経』卷四(同、六六七c)に出る。このように『観仏三昧海経』も『観経』も光によって照らし出された国土のひとつが「頗梨鏡の如し」というが、『法華経』「見宝塔品」に「釈尊が東方を照らしたときに諸国土は「皆以頗梨為地」(大正九、三三三a)といわれている。なお、『観経』では釈尊の放った光が白に化し、その中に十方諸仏の淨妙国土が現れるとあるが、『観仏三昧海経』卷四(六六八ab)には「有頗梨鏡、十方無量諸仏淨国皆於中現」とある。「頗梨の鏡」に關する類似的表現は『禪秘要法経』(大正十五、二五二a)にも出る。

- (12) これについてはすでに「藤田一九七〇 一三〇頁」で指摘されている。
- (13) 韋提希を經典の主人公に据える構想のもとになった經典として他に支謙訳とされる『慧印三昧経』があげられる。『慧印三昧経』では、瓶沙王の第一夫人であり阿闍世の母である拔陀斯利(韋提希)に対し、釈尊が過去世の話を説く。その中に「遮迦越慧剛王は阿閼仏(土)において、諸の夫人の数とともに、皆、彼の国に生じ、悉く法寿を護りおわりて、終後に男子となり、須呵摩提に生じ、阿弥陀仏を見る」(大正一五、四六五a)という文がある。この部分は韋提希と三昧との接近ばかりか極樂・阿弥陀仏との接点を示す点で注目される。異訳の『如來智印経』(大正一五、四七二a)には

「極楽国」の名が出る。

(14) 横超慧日『中国仏教の研究』第二、一九八〇、一一九―四四頁。

参考文献

故部 俊英「一九八二」「観無量寿経」における称名思想―諸観経類の

「生死之罪」の文を中心にして―『同朋大学論叢』第四四・四五号

大南 龍昇「一九九五」「観無量寿経」の成立と禪観経典『大正大学
研究紀要』第八〇号

小丸 真司「一九八五」「観無量寿経」と称名思想「仏教思想の諸問
題」春秋社

色井 秀謙「一九七六」「浄土念仏源流考」百華苑
末木文美士「一九八六」「観無量寿経」研究『東洋文化研究所紀要』
第一〇一冊

「一九九二」「観無量寿経―観仏と往生―」「浄土仏教の思想
二 観無量寿経・般舟三昧経」講談社

藤堂 恭俊「一九六〇」「鳩摩羅什譯出と言われる禪経典の説示する念
仏観」『東洋思想論集』

塚本 善隆「一九四二」「支那浄土教の展開」『支那仏教史研究 北魏
篇』

能仁 正顕「一九九二」「阿弥陀仏と般舟三昧―浄土教発達史の一側面
―」『親鸞と人間』永田文昌堂

「一九九三」「観無量寿経」の念仏三昧とその背景「印度
学仏教学研究」第四一巻第二号

早島 鏡正「一九六四」「浄土教の清浄業処観について」『千渴龍祥博士
古稀記念論文集』

平川 彰「一九八四」「観経の成立と清浄業処」『東洋の思想と宗教』

第一号（平川彰著作集 第七巻 浄土思想と大乘戒）一九九
〇に収載）

月輪 賢隆「一九七二」「仏典の批判的研究」百華苑

藤田 宏達「一九七〇」「原始浄土思想の研究」岩波書店
「一九八四」「浄土教における神秘思想の一断面」『インド古
典研究』六

「一九八五」「観無量寿経講究」東本願寺出版部
「一九八六」「浄土信仰と法華経の交渉」『法華経信仰の諸形
態』平楽寺書店

「一九九三」「観無量寿経」の撰述問題再説「知の邂逅―
仏教と科学―」佼成出版社

水野 弘元「一九六七」「禅宗成立以前のシナの禅定思想史序説」『駒沢
大学研究紀要』第一五号

明神 洋「一九九三」「禅観経典における念仏観―その意味と起源に
ついて―」『仏教学』第三五号

山田 明爾「一九六七」「観仏三昧と三十二相」『仏教学研究』第二四号
「一九七六」「観経攷―無量寿仏と阿弥陀仏―」『龍谷大学論
集』第四〇八号